



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2014

Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel

Krüger, Thomas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-106518>
Book Section

Originally published at:

Krüger, Thomas (2014). Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel. In: Achenbach, Reinhard; Ebach, Ruth; Wöhrle, Jakob. Wege der Freiheit: Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Zürich: Theologischer Verlag, 113-129.

Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel

Thomas Krüger, Universität Zürich

1.

Freiheit und Gesetz werden oft als Gegensätze betrachtet: Gesetze schränken, so scheint es, die Freiheit der Menschen ein, indem sie ihnen bestimmte Handlungen oder Verhaltensweisen verbieten oder vorschreiben. Die Freiheit der Menschen wird damit begrenzt auf den Bereich dessen, was weder geboten noch verboten ist. Gleichwohl sind Gesetze nützlich, weil sie es verhindern, dass die einen durch ihr freies Handeln die Freiheit der anderen ungebührlich beschneiden, und weil sie festlegen, wie zu verfahren ist, wenn die einen durch ihr freies Handeln die Freiheit der anderen ungebührlich beschnitten haben. Damit entlasten Gesetze die Menschen von der Notwendigkeit, solche Grenzen der Freiheit und Regeln zur Bereinigung von Grenzüberschreitungen für jeden Einzelfall immer wieder neu auszuhandeln bzw. auszufechten. Schon damit begrenzen Gesetze aber nicht nur die Freiheit der einen zum Schutz der Freiheit der anderen, sondern vergrößern die Freiheit aller. Hinzu kommt, dass Gesetze dadurch, dass sie Regeln für das Zusammenleben der Menschen aufstellen, das Handeln der Menschen und ihre Reaktionen auf das Handeln ihrer Mitmenschen besser vorhersehbar machen. Damit ermöglichen sie aber überhaupt erst die Planung komplexerer und längerfristiger Handlungen sowie die Spezialisierung und Arbeitsteilung innerhalb von Gemeinschaften.¹

Genauerer Nachdenken zeigt also, dass Freiheit und Gesetz nicht einfach Gegensätze sind, wie es zunächst erscheinen mag, sondern sich auf komplexe und spannungsvolle Weise gegenseitig begrenzen und fördern. Die entschei-

1 Vgl. WELKER, Security.

dende Frage ist deshalb nicht, ob die Freiheit der Menschen überhaupt durch Gesetze reguliert werden soll, sondern welche Freiheiten in welchem Ausmaß eingeschränkt werden sollen, um welche Freiheiten in welchem Ausmaß zu schützen bzw. zu vergrößern, und wessen Freiheit wozu geschützt werden soll auf Kosten wessen Freiheit wozu.

Das Buch Exodus weist auf den sachlichen Zusammenhang von Freiheit und Gesetz durch seinen Aufbau hin: Nachdem Gott die Israeliten aus dem Sklavendienst in Ägypten befreit hat, gibt er ihnen Gesetze, die ihnen helfen sollen, die ihnen geschenkte Freiheit nicht gleich wieder zu verlieren. Mehr noch, in seiner «Befreiung durch Gott» liegt für Israel die Verpflichtung, «ein Gemeinwesen aufzubauen, in dem der Unterdrückung der sozial Schwachen – der Sklaven, der Fremdlinge, der Witwen und Waisen – gewehrt»² und damit deren Freiheit geschützt wird.

Dass die am Sinai (und danach) proklamierten Gesetze der «Bewahrung der Freiheit» dienen sollen, wird besonders deutlich an den Zehn Geboten (Ex 20 und Dtn 5).³ Es handelt sich dabei zwar eher um eine Zusammenstellung grundlegender moralischer Normen als um Gesetze. Indem sie den am Sinai und in der Wüste erlassenen Gesetzen und deren Rekapitulation in Moab vor dem Einzug in das verheißene Land Kanaan vorangestellt werden, wird jedoch angedeutet, dass sie als eine knappe Zusammenfassung des Ethos verstanden werden können, das den jeweils folgenden Gesetzen zugrunde liegt und durch sie in Recht umgesetzt wird.⁴

Durch ihre Anfangssätze werden die Zehn Gebote unter das Vorzeichen der Befreiung Israels aus dem «Sklavenhaus» (בֵּית עֲבָדִים) Ägypten gestellt. Sie verbieten den Israeliten, sich durch Götter und deren Bilder in Dienst nehmen bzw. versklaven zu lassen (עֲבַד ho.). Sie fordern Freie wie Sklavinnen und Sklaven (עֲבָד וְאִמָּת) dazu auf, jeweils sechs Tage lang zu arbeiten (עֲבַד qal) und einen Tag der Arbeitsruhe einzuhalten. Zumindest in dieser Hinsicht soll es zwischen beiden keinen Unterschied geben. Auch die anderen Ge- und Verbote lassen sich unschwer verstehen als Vorschriften zum Schutz der Freiheit Gottes (vor dem Missbrauch seines Namens) und der Menschen (vor dem Verlust ihrer Würde und ihrer Versorgung im Alter, vor dem Verlust ihres Lebens, ihrer Ehe, ihres Eigentums und ihrer Unbescholtenheit durch Übergriffe anderer und vor dem Verlust ihrer Selbstbeherrschung durch sexuelle und materielle Begierden).

Umso mehr muss es heutige Leser und Leserinnen erstaunen, dass die zu Beginn des Dekalogs in Erinnerung gerufene Befreiung aus dem Sklavenhaus

² ALBERTZ, Exodus I, 7.

³ Vgl. CRÜSEMANN, Bewahrung.

⁴ Vgl. OTTO, Dekalog, 627–628.

Ägypten die Israeliten nicht zu einer Abschaffung der Sklaverei bewegen soll, sondern der Besitz von Sklaven und Sklavinnen im abschließenden Verbot, das Eigentum seines Nachbarn zu begehren, vorausgesetzt und geschützt wird. Zwar wird Israel durch das Vorhandensein von Hausklaven noch nicht zu einem «Sklavenhaus», und ging es Sklaven und Sklavinnen damals womöglich besser als Tagelöhnern und Tagelöhnerinnen oder Bettlern und Bettlerinnen.⁵ Trotzdem bleiben die Zehn Gebote damit (zumindest aus heutiger Sicht) hinter den Erwartungen zurück, die ihr Anfang weckt – oder, um es freundlicher auszudrücken: Sie weisen durch ihre Einleitung über sich selbst hinaus.

Die Entwicklung der Sklaverei-Gesetzgebung in der Hebräischen Bibel vom Bundesbuch über das Deuteronomium bis zum Heiligtumsgesetz lässt das Bestreben erkennen, die Sklaverei, wenn schon nicht abzuschaffen, so doch einzudämmen und zugleich die Lebensbedingungen der Sklaven und Sklavinnen zu verbessern.⁶ Auch hier ist es aber im Detail oft fraglich, ob eine Veränderung auch eine Verbesserung ist.

Dtn 15 erleichtert Sklaven und Sklavinnen die Entscheidung für ein Leben in Freiheit nach sechs Dienstjahren im Vergleich mit Ex 21 durch die Anordnung, dass sie «nicht mit leeren Händen» entlassen werden sollen, sondern eine Starthilfe für ihr neues Leben erhalten sollen. Zudem wird durch einen Schuldenerlass in jedem siebten Jahr dem Abrutschen sozial schwacher Menschen in die Schuldsklaverei entgegengewirkt. Wenn aber auch die Sklavinnen anders als in Ex 21 den Sklaven gleichgestellt werden, kann man fragen, ob ihre Stellung damit verbessert oder verschlechtert wird.

Lev 25 verbindet die Entlassung aus der Sklaverei mit einer Wiederherstellung des Eigentums an Grund und Boden (dem wichtigsten Produktionsmittel in einer agrarischen Gesellschaft), ordnet beides aber nicht für jedes siebte, sondern für jedes fünfzigste Jahr an. Dabei haben Sklaven nun nicht mehr die Wahl zwischen Freilassung und Dauersklaverei, sondern müssen freigelassen werden. Schon während ihrer Dienstzeit sollen sie «nicht als Sklaven arbeiten», sondern wie Tagelöhner oder Beisassen. Außerdem haben Verwandte das Recht und die Pflicht, sie jederzeit freizukaufen, sofern sie es vermögen. Ausdrücklich wird festgehalten, dass die Israeliten Ausländer als Sklaven kaufen, arbeiten lassen und verkaufen dürfen und nicht freilassen müssen. Soll man Lev 25 insgesamt als Fortschritt gegenüber Dtn 15 betrachten oder als Rückschritt?

Auf jeden Fall bleiben alle Bestimmungen über die Sklaverei im Pentateuch hinter dem zurück, was man heute von einer Gesellschaft erwarten würde, die

⁵ Vgl. KESSLER/OMERZU, Schichtungen.

⁶ Vgl. KREUZER/SCHOTTROFF, Art. Sklaverei.

die Befreiung aus der Sklaverei als ihren verpflichtenden Ursprung betrachtet – und erst recht von einem göttlichen Gesetzgeber, der sich selbst als Befreier aus der Sklaverei präsentiert. Noch deutlicher als bei der Sklaverei-Gesetzgebung wird dies angesichts der Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über die Stellung von Frauen und Kindern und angesichts des Fehlens jeglicher Sensibilität für so etwas wie Meinungs- und Religionsfreiheit.⁷ Hier muss die Theologie heute – allenfalls im Geist der Texte, wenn nötig aber auch gegen deren Ungeist – über die biblischen Texte hinausgehen.

Dass die mosaischen Gesetze der Freiheit Israels dienen sollen, wird auch dadurch unterstrichen, dass sie den Israeliten nicht nur gleich nach dem Auszug aus Ägypten am Sinai und dann weiter auf ihrem Zug durch die Wüste von Gott offenbart werden, sondern dass Mose sie vor dem Einzug in das verheißene Land noch einmal wiederholt und schriftlich festhält. Nach dem Verlust der staatlichen Selbständigkeit und der Exilierung bzw. Zerstreuung zahlreicher Judäerinnen und Judäer 597 und 587 v. Chr. konnte dies auch so verstanden werden, dass für Israel die Möglichkeit, nach den eigenen Gesetzen zu leben, ebenso wertvoll ist wie die Freiheit, im eigenen Land unter eigener Herrschaft zu leben – wenn nicht sogar wertvoller.

2.

Doch sind es überhaupt Israels eigene Gesetze, die in der Tora festgehalten sind? Sie sind es nicht in dem Sinne, dass das Volk sich diese Gesetze selbst gegeben hätte, wie es in heutigen Rechtsstaaten üblich ist.⁸ Vielmehr hat Israel nach Darstellung des Pentateuch seine Gesetze, vermittelt durch Mose, von Gott empfangen.⁹ Wie wir heute wissen, entspricht diese Darstellung nicht den historischen Tatsachen – oder jedenfalls dem Wenigen, was wir davon einigermaßen sicher zu wissen meinen.¹⁰ Die Gesetze lassen noch deutlich eine längere Geschichte der Rechtsentwicklung erkennen, die beispielsweise in den Veränderungen der Gesetze über die Sklaverei von Ex 21 über Dtn 15 bis hin zu Lev 25 mit Händen zu greifen ist (auch wenn es nicht leicht fällt, diese Ge-

⁷ Vgl. SPONG, Sünden.

⁸ Vgl. STARCK, Rechtsstaatlichkeit.

⁹ Die Zurückführung bestimmter, v. a. mit dem Tempelkult in Verbindung stehender Ordnungen, Gebote und Gesetze auf David in 1 Chr 21–29 bzw. Ezechiel in Ez 40–48 steht dazu in einer gewissen Spannung.

¹⁰ Vgl. OTTO, Gesetz; SCHMID, Literaturgeschichte; KRATZ, Israel. KNIGHT, Law, 24–29, nimmt an, dass alle Rechtssammlungen der Hebräischen Bibel aus der Perserzeit stammen und etwa gleich alt sind (allerdings ältere Traditionen aufnehmen).

schichte in allen Details zu rekonstruieren). Die Hebräische Bibel hat diese Wachstumsspuren nicht verwischt. Aber sie führt alle im Pentateuch überlieferten Gesetze auf Gott (und Mose) zurück.

In modernen Rechtsstaaten kann das Recht nicht mehr damit begründet werden, dass es von Gott offenbart wurde. Es bleibt allerdings strittig, ob der menschliche Gesetzgeber «allmächtig» ist und willkürlich Recht setzen darf oder ob die Gesetzgebung an höhere Werte und Normen wie Menschenrechte und Menschenwürde, Freiheit, Rechtsgleichheit und soziale Sicherheit gebunden ist, die von der Gesetzgebung allenfalls eingeschränkt, aber nicht außer Kraft gesetzt werden dürfen.¹¹ Von daher kann man sich die Zurückführung der Gesetze auf Offenbarungen Gottes in der Hebräischen Bibel verständlich zu machen versuchen als einen Ausdruck der Einsicht, dass menschliche Gesetzgebung auf ihrem Zugriff entzogenen, unverfügbaren Grundlagen aufbaut (bzw. aufbauen sollte), und als einen Ausdruck der Überzeugung, diese Grundlagen zu kennen. Ersteres kann mit guten Gründen auch heute noch vertreten werden,¹² während man im Blick auf Letzteres heute wohl erheblich vorsichtiger sein müsste. So viel wir wissen, hat Gott den Menschen keine Gebote oder Gesetze mitgeteilt, so dass wir uns selbst darum bemühen müssen, die unverfügbaren Grundlagen der Gesetzgebung so gut wie möglich zu erkennen – und dabei der sprichwörtlichen Fehlbarkeit des Menschen unterliegen (*errare humanum est*).¹³ Allenfalls können wir darauf hoffen, dass Gott uns bei diesem Unterfangen unterstützt.

In der Hebräischen Bibel ist die Gabe der Gesetze an Israel durch Gott verbunden mit ihrer freiwilligen Annahme durch die Israeliten.¹⁴ Nach Ex 24,3–8 hat Mose dem Volk die Gesetze am Sinai zweimal vorgetragen. Beide Male haben die Israeliten die Gesetze ausdrücklich angenommen: «Alle Worte, die Jahwe gesprochen hat, wollen wir tun.» Und: «Alles, was Jahwe gesprochen hat, wollen wir tun, und wir wollen darauf hören.» Im ersten Fall wird auch noch festgehalten, dass die Zustimmung einstimmig erfolgte. Erst nachdem die Israeliten die Gesetze zweimal ausdrücklich angenommen haben, besiegelt Mose den Bund zwischen Jahwe und Israel, der das Volk zur Einhaltung des Gesetzes verpflichtet. Auch Dtn 26,17–19 stellt fest, dass Israel erklärt hat, die ihm vor-

¹¹ Vgl. BROWN/MACCORMICK, Rechtsphilosophie.

¹² Vgl. etwa ALEXY, Begriff; dagegen z. B. HOERSTER, Recht.

¹³ Diese Einsicht hat in der Hebräischen Bibel bereits Koh weitgehend vorweggenommen (s. u.).

¹⁴ Nach späterer jüdischer Überlieferung hat Gott die Tora auch «allen anderen, den nicht-israelitischen Völkern angeboten, die sie jedoch ablehnten (SifDev 343; PesR 21,99b; PesK 32,200a; TanB Berakha 3,28a)» (KERN-ULMER, Offenbarung, 129); vgl. hierzu PETUCHOWSKI, Meister, 84–85.

gelegten Gebote und Gesetze befolgen zu wollen, und betont damit, dass Israel die Tora freiwillig angenommen hat.¹⁵

Die freiwillige Annahme der Tora kann darauf beruhen, dass die Israeliten Jahwe mehr oder weniger blind vertrauen, dass er besser weiß, was für sie gut ist, als sie selbst.¹⁶ Ein solches blindes Vertrauen und einen entsprechenden Gesetzesgehorsam empfiehlt Num 15,37–41 in Anbetracht eines durchaus begründeten Misstrauens gegenüber der Zuverlässigkeit des menschlichen Wahrnehmungs- und Denkvermögens («Augen» und «Herz»). Diese Empfehlung untergräbt sich jedoch selbst, sobald man fragt, wie man denn feststellen kann, welche Gebote auf Gott zurückgehen. Dafür kann nämlich letztlich nur auf menschliche Überlieferungen verwiesen werden,¹⁷ denen gegenüber aber grundsätzlich dieselbe Skepsis angebracht sein muss wie gegenüber dem eigenen Urteilsvermögen.

Die freiwillige Annahme der Tora kann aber auch darauf beruhen, dass die Israeliten einsehen, dass ihre Gebote und Gesetze gut für sie sind. Wenn es in Dtn 30,11–14 heißt, dass die Gebote Gottes für Israel «nicht zu schwer und nicht zu fern» sind, dass vielmehr «das Wort» des Gesetzes Israel «nahe ist, in deinem Mund und in deinem Herzen, so dass du danach handeln kannst», ist das wohl nicht nur in dem Sinne zu verstehen, dass Israel die ihm offenbarten Gebote kennt und sie auswendig lernen kann, sondern auch in dem Sinne, dass diese Gebote praxistauglich und einsichtig sind. Sie verlangen von Israel nichts, was seinem «Herzen», d. h. seiner Vernunft und seinem Gewissen, «fern» und fremd wäre. Nach Dtn 4,5–8 sollten die mosaischen Gesetze auch Nichtisraeliten als gerecht und vernünftig einleuchten.

¹⁵ In Ex 24 und Dtn 26 stimmen die Israeliten den Gesetzen zu, bevor sie in das verheißene Land kommen. Zu dieser Zeit wissen die einzelnen Israeliten und Israelitinnen noch nicht, wie sich ihre Lebensumstände im Land entwickeln werden. Werden sie zu den Wohlhabenden gehören oder zu denen, die auf die Hilfe anderer angewiesen sind? Werden sie eine intakte Familie haben, oder werden sie von Unfruchtbarkeit oder von Krankheit und Tod ihrer engsten Angehörigen betroffen sein? Die Situation, in der die Israeliten den Gesetzen zustimmen, ist somit gekennzeichnet durch einen «Schleier des Nichtwissens», der dazu beitragen kann, dass sie die ihnen vorgelegten Gesetze unparteilich, ungetrübt von konkreten Interessen beurteilen. Vgl. RAWLS, *Theory*, 118.

¹⁶ Gemäß der oben (Anm. 14) genannten jüdischen Tradition haben die anderen Völker die Tora abgelehnt, weil sie mit bestimmten Geboten nicht einverstanden waren. Dagegen haben die Israeliten die Tora angenommen, bevor sie sie gehört haben. Das wird aus der Abfolge von «tun» und «hören» in Ex 24,7 herausgelesen, widerspricht aber der klaren Aussage von Ex 24,1–8. Vgl. PETUCHOWSKI, *Meister*, 84–85.

¹⁷ Das gilt zumindest für alle diejenigen, die nicht selbst am Sinai oder bei der im Dtn dokumentierten Rede Moses zugegen waren – und selbst diese sind später auf die Zuverlässigkeit ihrer Erinnerung (und der ihrer Zeitgenossen) angewiesen.

Wenn das von Gott offenbarte Gesetz Menschen als gut einleuchtet, ist damit noch nicht gesagt, dass die Menschen sich dieses Gesetz auch selbst hätten geben können, sondern nur, dass dieses Gesetz dem Gerechtigkeitssinn und der Vernunft der Menschen nicht widerspricht. Es verhält sich hier ähnlich wie bei dem sprichwörtlichen salomonischen Urteil von 1 Kön 3: Dass Salomo ein weises Urteil gefällt hat, sehen alle Israeliten ein. Zugleich erkennen sie aber, dass sie selbst ein solches Urteil nicht hätten fällen können. Deshalb sehen sie im Urteil Salomos einen Hinweis darauf, «dass göttliche Weisheit in ihm ist, um Recht zu schaffen».

Dass Menschen die Fähigkeit haben, das von Gott gegebene Gesetz als weise und gerecht zu erkennen, ist allerdings keineswegs selbstverständlich. Nicht nur Num 15,37–41 traut dem menschlichen Wahrnehmungs- und Denkvermögen diesbezüglich wenig zu. Auch nach Dtn 29,3 verfügten die Israeliten bei ihrem Einzug ins Land Kanaan noch nicht über «ein Herz, das versteht, Augen, die sehen, und Ohren, die hören». In der alttestamentlichen Prophetie wird (bes. bei Jer und Ez) immer wieder auf die «Verbohrtheit» des menschlichen Herzens hingewiesen.¹⁸ Die Konsequenz aus dieser (nicht unbegründeten) Skepsis gegenüber dem menschlichen Erkenntnisvermögen ist hier aber nicht wie in Num 15,37–41 die Forderung eines blinden (und unreflektierten) Gehorsams gegenüber dem göttlichen Gesetz, sondern die Hoffnung auf einen Eingriff Gottes, der es den Menschen möglich macht, das Gesetz *aus Einsicht* zu befolgen, sei es durch eine Beschneidung des Herzens (Dtn 30,6) oder durch dessen Ersatz durch ein neues Herz (Ez 11,19–20; 36,26–27).¹⁹ Wenn Ps 19,9 davon spricht, dass das Gesetz das Herz erfreut und die Augen erleuchtet, wird es hier dem Gesetz selbst zugetraut, die Menschen, die es studieren, in Stand zu setzen, seine Vernünftigkeit einzusehen – und es dann, wie man wohl ergänzen darf, aus Einsicht zu befolgen (vgl. Ps 119).

All diesen Texten ist es gemeinsam, dass sie ebenso wie Ex 24 und Dtn 26 Wert darauf legen, dass die Israeliten das Gesetz Gottes aus Einsicht und freiwillig annehmen und befolgen. Sie gehen allerdings davon aus, dass die Israeliten zu dieser Einsicht erst noch befähigt werden müssen: durch die Erfahrung der Konsequenzen einer Missachtung des Gesetzes in der Geschichte,²⁰ durch

¹⁸ Vgl. Jer 3,17; 7,24; 9,13; 11,8 u. ö.; Ez 2,4; 3,7; Sach 7,12; Ps 95,8; siehe hierzu STOLZ, *Herz*, 865.

¹⁹ In Jer 31,33 ist es nicht ganz klar, ob die Israeliten durch die Einschreibung des göttlichen Gesetzes in ihr Herz sozusagen «auf Gesetzesgehorsam programmiert» werden sollen oder ob es darum geht, dass ihr Herz durch die «Beherzigung» des Gesetzes so verändert wird, dass sie keiner Belehrung über ihr Handeln mehr bedürfen. Auf jeden Fall scheinen hier Herz und Gesetz so eng miteinander verbunden zu werden, dass eine Beurteilung des Gesetzes durch das Herz gar nicht mehr möglich ist. Vgl. auch Jer 24,7; 32,39–40.

²⁰ Vgl. Ez 6,9–10; 36,31.

einen Eingriff Gottes in ihre mentale Konstitution oder/und durch ein intensives Studium des Gesetzes.

3.

All diesen Texten scheint es aber auch gemeinsam zu sein, dass sie davon ausgehen, dass die Gesetze des Pentateuch auf Gott zurückgehen und deshalb so gut sind, dass sie keiner Veränderung bedürfen, wie es besonders die sogenannte Kanonformel bekräftigt, die es verbietet, vom mosaischen Gesetz irgendwas wegzunehmen oder ihm etwas hinzuzufügen (Dtn 4,2; 13,1), wobei allerdings nur das Dtn als solches Gesetz im Blick zu sein scheint.²¹ Dementsprechend wird bei späteren Verlesungen des Gesetzes das Volk auch nicht mehr zu einer Stellungnahme eingeladen (vgl. Jos 24; 2 Kön 23; Neh 8–9).²²

Neben dieser Tendenz zu einer Festschreibung der mosaischen Tora (in Gestalt des Dtn oder des Pentateuch) gibt es aber auch gewichtige Texte in der Hebräischen Bibel, die eher ein Verständnis des Gesetzes als über den Textbestand des Dtn und des Pentateuch hinausweisenden Prozess der Rechtsentwicklung nahelegen.²³ Ein solches Verständnis wird in gewisser Weise schon durch die Darstellung der Offenbarung der mosaischen Gesetze im Pentateuch nahegelegt. Denn diese Gesetze wurden Israel ja nicht auf ein Mal am Sinai von Gott mitgeteilt, sondern schon am Sinai in zwei Begegnungen Israels bzw. Moses mit Jahwe (Ex 20–23 und 34), dann in einer ganzen Reihe von Begegnungen Moses mit Jahwe im heiligen Zelt bei verschiedenen Gelegenheiten (in Lev bis Num, vorbereitet in Ex 34,34–35) und schließlich in einer großen Rede Moses im Dtn.

21 Oder sollen durch das *gatal*-Verb למדתי («ich habe gelehrt») in Dtn 4,5 auch die vorher im Pentateuch durch Mose verkündeten Gesetze in den durch die «Kanonformel» gesicherten Textbestand eingeschlossen werden?

22 Man könnte dies im Anschluss an Rawls (s. o. Anm. 15) mit dem Hinweis darauf rechtfertigen, dass das Volk sich nun nicht mehr in einer Situation befindet, in der es seine Rechts- und Gesellschaftsordnung sozusagen am Reißbrett entwerfen kann, ohne dass die einzelnen Israelitinnen und Israeliten ihren späteren Platz in dieser Ordnung bereits kennen würden. So können sie die Gesetze auch nicht mehr unbefangen beurteilen. Allerdings könnte man auch argumentieren, dass die Wirklichkeit möglicherweise anders aussieht, als man sie sich zuvor vorgestellt hat, so dass neue Erfahrungen ein legitimer Grund dafür sein können, überkommene Gesetze zu ändern. Dann wäre es wohl als Fehler zu beurteilen, dass die Hebräische Bibel die Möglichkeit einer periodischen Revision der Gesetze nicht vorsieht.

23 Vgl. das Nebeneinander von schriftlicher und mündlicher Tora in der rabbinischen Theologie; in Qumran galten allem Anschein nach noch andere Schriften als die im Pentateuch enthaltenen als Tora. Vgl. LEHNARDT, Tora.

Num 15,32–36 zeigt beispielhaft, wie ein Gesetz über die Bestrafung einer Verletzung des Sabbatgebots durch das Sammeln von Holz sozusagen erst bei Bedarf erlassen wird, nachdem dieses Vergehen zum ersten Mal vorgekommen ist – ein Vorgehen, das modernen Ansprüchen an ein rechtsstaatliches Verfahren nicht gerecht würde. Sollte es nach dem Tod Moses keinen derartigen Gesetzgebungsbedarf mehr geben? Die sogenannten Ämtergesetze in Dtn 16,18–19,22 scheinen einen solchen Bedarf durchaus zu sehen. Sie sehen vor, dass die jeweils amtierenden «levitischen Priester und der Richter» am zentralen Heiligtum Urteile fällen bzw. Rechtsbestimmungen (beides kann mit משפט bezeichnet werden: 17,9.11) erlassen und Weisungen bzw. Belehrungen (תורה: 17,11) erteilen können. Ebenso können Propheten «wie Mose» den Israeliten Gebote Jahwes übermitteln, die von ihnen zu befolgen sind (19,18–19). Nach Jos 24,25–26 hat Josua dem Volk in Sichem «Satzung und Recht» (חוק ומשפט) gegeben und das «Buch der Weisung (תורה) Gottes» durch eigene Beiträge ergänzt.

Dass das Gesetz im Lauf der Geschichte immer wieder neu formuliert oder zumindest neu interpretiert werden muss, legt auch der Aufriss des Pentateuch nahe: In Ex bis Num und im Dtn werden die Gesetze zweimal, jeweils beginnend mit dem (fast, aber nicht ganz gleichlautenden) Dekalog dargelegt (vgl. bereits Ex 20–23 und 34). Dabei wird der Eindruck erweckt, es handle sich um zwei Darlegungen desselben Gesetzes. Dementsprechend scheint die Identität der mosaischen Tora nicht an deren Wortlaut zu hängen, sondern an ihrem Inhalt. Wenn man die offensichtlichen inhaltlichen Differenzen zwischen Ex bis Num und Dtn (sowie innerhalb von Ex bis Num) mit berücksichtigt, wird man sogar sagen müssen, dass die Identität der Tora auch inhaltlich verschiedene Realisierungen zulässt.

Damit steht der Tendenz zu einer Festlegung des Gesetzes, wie sie beispielhaft in der sogenannten Kanonformel in Dtn 4,2 und 13,1 greifbar wird, eine nicht minder starke Tendenz zu seiner Verflüssigung gegenüber. Dabei ist allerdings nirgends von ausdrücklichen Änderungen oder Neuerungen die Rede. Dass es solche gegeben hat, ist aber nicht nur eine Einsicht moderner historischer Kritik, sondern wird schon in der Hebräischen Bibel selbst festgestellt und kritisiert: Nach Jer 8,8 ist die «Weisung (תורה) Jahwes» durch den «Griffel der Schreiber zur Lüge gemacht» worden. Diese prophetische Stellungnahme macht darauf aufmerksam, dass die Freiheit zur Veränderung des Gesetzes nicht nur dessen Verbesserung, sondern auch dessen Verschlechterung ermöglicht. Aus ihr lässt sich aber kein grundsätzliches Votum gegen jegliche Veränderung des Gesetzes ableiten, denn wenn die Tora zum Schlechten verändert wurde, dann wird es unumgänglich, wenigstens zu versuchen, sie zu verbessern (wenn man nicht der Ansicht ist, sie müsse als unheilbar korrupt zur Seite gelegt werden). Ent-

sprechendes gilt, wenn nicht nur Menschen, sondern auch Gott selbst der Tora möglicherweise schlechte Gesetze hinzugefügt haben (Ez 20,25).

Umso mehr erweist es sich damit aber (nicht erst aus heutiger Sicht) als ein Mangel des mosaischen Gesetzes, dass es keine klaren Verfahren für seine Überprüfung und Veränderung unter Beteiligung des gesamten Volkes vorsieht. Ein Gesetz, das der Bewahrung der Freiheit dient, sollte dem Volk diese Freiheit nicht prinzipiell vorenthalten. Das Zugeständnis dieser Freiheit wird umso notwendiger, wenn man nicht davon ausgehen kann, dass die Gesetze in allen Einzelheiten auf Offenbarungen Gottes zurückgehen.

4.

Wenn die Hebräische Bibel den Israeliten auch an keiner Stelle die Freiheit einräumt, die auf Mose zurückgehenden Gesetze zu verändern, lässt sie ihnen dann wenigstens eine gewisse Freiheit, die Gesetze praktisch anzuwenden und umzusetzen? Der bereits kurz erwähnte Abschnitt Num 15,32–39 erzählt, wie ein Mann aufgegriffen wurde, der am Sabbat Holz sammelte. Da «nicht bestimmt war (לא פרש), was mit ihm geschehen sollte», wurde er in Gewahrsam gelegt, bis Jahwe zu Mose sprach: «Der Mann muss getötet werden. Die ganze Gemeinde soll ihn außerhalb des Lagers steinigen.» Entsprechend diesem Spruch Gottes wird dann verfahren. Man kann diese Erzählung lesen als ein Beispiel dafür, wie während der Wanderung der Israeliten durch die Wüste je nach Bedarf Gesetze erlassen bzw. offenbart wurden, die dann gültig blieben (s. o.). Man kann sie aber auch lesen als ein Beispiel dafür, wie auch in späterer Zeit in Fällen, die im mosaischen Gesetz nicht geregelt sind, verfahren werden soll: In diesen Fällen muss (durch eine Person oder Institution, die Moses Mittlerfunktion weiterführt) ein Gottesurteil eingeholt werden (vgl. Dtn 17–19, s. o.), das dann strikt zu befolgen ist.

Dabei scheint es bei der Befolgung des (schriftlich vorliegenden oder mündlich eingeholten) Gotteswortes keinen Ermessensspielraum zu geben. Das wird unterstrichen durch den in Num 15 direkt folgenden, oben bereits erwähnten Abschnitt V. 37–41. Hier werden die Israeliten aufgefordert, «sich an den Zipfeln ihrer Kleider eine Quaste zu machen» und daran «eine Schnur von blauem Purpur anzubringen». Jedes Mal wenn sie diese Quaste sehen, sollen sie «an alle Gebote Jahwes denken und sie einhalten und nicht eurem Herzen und euren Augen folgen und hinter ihnen herhuren». Dabei steht «Herz» für Gewissen und Vernunft, «Augen» für Wahrnehmung und Erfahrung. Demnach gibt es also für die Israeliten keinen Ermessensspielraum bei der Anwendung des Gesetzes. Was Jahwe geboten hat, ist zu tun.

In diesem Sinne erzählt beispielsweise Neh 13,1–3, dass zur Zeit Nehemias einmal «aus dem Buch des Mose vorgelesen» wurde, «und es fand sich darin geschrieben: Niemals darf ein Ammoniter oder Moabiter in die Versammlung Gottes kommen ... Und als sie die Weisung gehört hatten, sonderten sie alles Mischvolk von Israel ab.» Was das mosaische Gesetz vorschreibt, wird diskussionslos erfüllt – und dabei wird die Gesetzesbestimmung noch stillschweigend verschärft («Ammoniter und Moabiter» wird erweitert zu «alles Mischvolk»).

Schwierig wird eine derart strikte Umsetzung des Gesetzes, wenn dessen Bestimmungen nicht eindeutig oder sogar widersprüchlich sind. So schreibt (um hier nur ein bekanntes Beispiel zu nennen) Ex 12,9 vor, dass das Passah-Tier (nach V. 5 ein Schaf oder eine Ziege im Alter von einem Jahr) weder roh noch «im Wasser gekocht» (מבשל במים) gegessen werden darf, sondern «am Feuer gebraten» (צלי אש) werden muss. Dagegen sollen nach Dtn 16,2 Rinder, Schafe und/oder Ziegen als Passah-Tiere gekocht werden (V. 7: בשל). Die Darstellung der Passah-Feier unter König Joschijahu in 2 Chr 35 versucht beiden Vorschriften gerecht zu werden, indem sie schreibt, dass das (nach V. 7–9 aus Rindern, Schafen und Ziegen bestehende) Passah «vorschriftsgemäß» (כמשפט) am Feuer gekocht wurde (ויבשלו הפסח באש, V. 13 – im Gegensatz zu den weiteren heiligen Gaben, die in Kesseln, Töpfen und Schüsseln gekocht wurden: בשלו בסירות וגו', ebd.), was schwer vorstellbar ist, aber dem Wortlaut des Gesetzes zu entsprechen versucht.²⁴

Neben Texten, die eine strikte und «wörtliche» Befolgung des mosaischen Gesetzes fordern, gibt es in der Hebräischen Bibel aber auch Texte, die zu einer differenzierteren Sicht der Dinge herausfordern. Dazu gehören nicht zuletzt die Berichte über die Organisation der Rechtsprechung in Israel in Ex 18 und Dtn 1,9–18. Nach Dtn 1 hat Mose auf eigene Initiative und mit Zustimmung Gottes «weise, verständige und einsichtige Männer» zu Richtern über die Israeliten eingesetzt. Nur Rechtsfälle, die ihnen zu schwierig erschienen, sollten sie Mose vorlegen, alle anderen Fälle hingegen selbst beurteilen. Dabei sollen sie sich am Maßstab der Gerechtigkeit orientieren (V. 16: צדק). Dass sie auch an die von Mose erlassenen Gesetze gebunden sind, wird jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt. Dass sie sich nur in schwierigen Fällen an Mose wenden müssen, könnte man im Gegenteil so verstehen, dass sie andernfalls durchaus die Freiheit haben, in ihrer Rechtsprechung vom mosaischen Gesetz abzuweichen. Gleichwohl gilt ihr Urteil als Gottes Urteil (V. 17: המשפט לאלהים הוא).²⁵

²⁴ Vgl. SOMMER, Interpretation, 1832–1833.

²⁵ «Die Übersetzung von המשפט לאלהים הוא ist umstritten und schwierig, so deutlich die Grundtendenz ist: Das Urteil steht bei Gott, dem Garanten und Wahrer des Rechts in letzter Instanz und insofern obersten Gerichtsherrn – im Alten Testament wie im Alten Orient.» (PERLITT, Deuteronomium 1–6, 75).

Nach Ex 18,13–27 hat Mose schon vor der Gesetzesoffenbarung am Sinai auf Anraten seines midianitischen Schwiegervaters «tüchtige, gottesfürchtige und zuverlässige Männer, die unlauteren Gewinn hassen,» als Richter eingesetzt (V. 21). «Und sie sprachen dem Volk jederzeit Recht; die schwierigen Sachen brachten sie vor Mose, alle kleinen aber entschieden sie selbst.» (V. 26). Moses Aufgaben werden demgegenüber folgendermaßen umschrieben: «Vertritt du das Volk vor Gott, und bringe du die Rechtssachen vor Gott. Schärfe ihnen die Satzungen und Weisungen ein, und zeige ihnen den Weg, auf dem sie gehen, und die Werke, die sie tun sollen.» (V. 19–20). Anders als in Dtn 1 ist hier von den «Satzungen und Weisungen» Gottes die Rede. Allerdings werden sie nicht direkt als Maßstab der Rechtsprechung bezeichnet. Zudem kann es sich hier (jedenfalls im vorliegenden literarischen Zusammenhang, vor der Gesetzesoffenbarung am Sinai) eigentlich nur um die in Ex 15,25–26 erwähnten Bestimmungen handeln, über deren Inhalt der Leserschaft von Ex 18 nichts bekannt ist. So bleibt es hier zumindest offen, wie eng die von Mose eingesetzten Richter in ihrer Rechtsprechung an vorgegebene Gesetze gebunden sind.²⁶

Vielleicht darf man den Gesetzestexten der Hebräischen Bibel ohnehin nicht einfach die Absicht unterstellen, im Sinne moderner Gesetze die Lebensführung und die Rechtsprechung verbindlich zu regeln. In der neueren Forschung wird häufig die Ansicht vertreten, dass die biblischen Rechtstexte ebenso wie die des Alten Orients «keine *Codices* sind, sondern Rechtsbücher [...] Das heißt: Es handelt sich nicht um präskriptive, sondern eher um deskriptive Texte, die «eine Hilfe, aber keine Vorschrift bei der Rechtsfindung» [...] darstellen.»²⁷ «Die Rechtssammlungen sind ursprünglich weder präskriptive Rechtsquellen noch gelehrte Literaturwerke fern einer rechtspraktischen Funktion, sondern Lehrbücher, die für den Rechtsentscheid schulen wollen [...]»²⁸

Diese Deutung wird v. a. damit begründet, dass die altorientalischen und biblischen Rechtstexte nur eine Auswahl von Rechtsbereichen und -fällen diskutieren und dass es in zeitgenössischen Urkunden über Rechtsgeschäfte oder -prozesse kaum Bezugnahmen auf die einschlägigen Rechtstexte gibt. Diese Befunde lassen sich allerdings auch so erklären, dass in den Gesetzessammlungen «[i]n erster Linie [...] Sonderfälle bzw. Abweichungen oder Ergänzungen zu den allgemein gültigen rechtlichen Normen geregelt» wurden und dass «bei der Anwendung bekannter und gewohnheitsrechtlich entstandener Regelungen die Berufung auf gesetzliche Bestimmungen nicht unbedingt notwendig gewe-

²⁶ Enger scheint diese Bindung in Esr 7 zu sein, einem Text, der Ex 18 zeitlich wie sachlich nicht allzu fern stehen dürfte.

²⁷ SCHMID, Literaturgeschichte, 102, mit Zitat aus ASSMANN, Herrschaft, 179, und weiteren Literaturhinweisen.

²⁸ OTTO, Recht, 200.

sen» ist. «Zudem zeigt eine Reihe von Texten, dass im täglichen Rechtsverkehr durchaus im Sinne der Vorschriften des *Codex Hammurapi* verfahren wurde.»²⁹

Jedenfalls ist damit zu rechnen, dass die Rechtstexte der Hebräischen Bibel das Zusammenleben der Israelitinnen und Israeliten ursprünglich weder umfassend und vollständig noch absolut verbindlich regulieren wollten, sondern nur Grundsätze und Grundzüge der Rechtsordnung festgelegt haben, die einen mehr oder weniger großen, aber doch nicht unerheblichen Freiraum für konkrete Entscheidungen offen ließen. Möglicherweise diente auch die Zusammenstellung verschiedener Rechtstraditionen im Pentateuch nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie der Etablierung von verbindlichen Gesetzen, sondern eher der Dokumentation relevanter Rechtstraditionen, die bei der konkreten Rechtsprechung berücksichtigt, aber nicht unbedingt buchstäblich umgesetzt werden sollten.³⁰

Wenn Texte wie Ps 1, 19 und 119 die Tora als Quelle der Belehrung über die Lebensführung der einzelnen Menschen betrachten, sehen sie in ihr eher ein Vorbild als eine Vorschrift – wobei es freilich nicht ganz klar ist, ob sie mit «Tora» überhaupt das mosaische Gesetz meinen (s. u.). Sir 24 versteht das mosaische Gesetz als eine überfließende und unerschöpfliche Quelle von Weisheit und Bildung. Wer sich dadurch belehren lässt, kann seinerseits andere belehren. Neben dem «Gesetz des Höchsten» gibt es für Ben Sira freilich noch andere Quellen der Weisheit (Sir 38,34–39,8; vgl. 34,9–13). Darin unterscheidet sich Sir von Bar 3,9–4,4, wo das Gesetz die einzige und exklusive Quelle der Weisheit ist.

5.

Es gibt also in der Hebräischen Bibel (und ihren Supplementen in der Septuaginta) auch Texte, die das mosaische Gesetz wertschätzen, aber nicht als verbindliche Vorschrift für das Leben der Gemeinschaft und der einzelnen Menschen betrachten, sondern einen mehr oder weniger großen Freiraum für die Anwendung des Gesetzes voraussetzen. In Sir wird das mosaische Gesetz als Quelle der Weisheit ausdrücklich relativiert, indem ihm andere Quellen der Weisheit zur Seite gestellt werden. Bei Texten wie Ps 1, 19 und 119 kann man

²⁹ NEUMANN, Recht, 88. Vgl. etwa auch PIENTKA-HINZ, Texte, 26.

³⁰ Wenn eine wichtige Funktion von Gesetzen in der Herstellung von Erwartungssicherheit besteht (s. o.), sollte der Freiraum zur Anwendung und Umsetzung von Gesetzen nicht zu groß bemessen sein, weil sonst wieder eine Rechtsunsicherheit (und die Gefahr einer willkürlichen Rechtsauslegung) entsteht.

mindestens fragen, ob sie mit «Tora» nur das mosaische Gesetz meinen oder auch andere göttliche Lehren – und ob in der vorliegenden Gestalt des Psalters auch dieser selbst als Tora zu verstehen ist. Wenn in Spr 1–9 die Belehrung durch die Eltern (bzw. Älteren) als «Tora» bezeichnet wird (vgl. Spr 1,8; 3,1 u. ö.), wird damit deutlich das mosaische Gesetz als Tora relativiert: Es ist nur eine von mehreren «Lehren», die dem Menschen letztlich auf Gott zurückgehende Lebensorientierung vermitteln. Entsprechendes gilt für das Verständnis der Prophezeiungen Jesajas als «Tora» in Jes 8,16.20.

Weiter als diese Relativierungen des mosaischen Gesetzes gehen einige kritische Aussagen in der prophetischen Überlieferung, auf die oben z. T. bereits hingewiesen wurde. So ist nach Jer 8,8 die «Tora Jahwes» durch den «Lügen-Griffel der Schreiber», also wohl durch literarische Bearbeitungen, zu Lug und Trug (שקר) geworden. Ob sich die unverfälschte Tora Jahwes daraus wieder gewinnen lässt (und wenn ja: wie) oder ob sie daneben noch irgendwo vorhanden ist, sagt der Text nicht.³¹ Nach Ez 20,25 hat Jahwe den Israeliten zur Strafe für ihren beständigen Ungehorsam schlechte und lebensfeindliche Gesetze gegeben. Auch hier bleibt es unklar, ob und wie sich diese schlechten Gesetze identifizieren lassen und inwiefern es möglich bleibt, sich an den ursprünglichen, guten und lebensförderlichen Gesetzen Gottes zu orientieren. Deutlich ist aber, dass nach Ansicht dieses Textes nicht alle Gesetze, die auf Gott zurückgehen, deswegen auch befolgt werden sollten. Hätten sich die Israeliten nicht so sehr in ihre Widerspenstigkeit gegenüber Jahwe verrannt, wie es nach Ez 20 der Fall ist, hätten sie die Fähigkeit behalten, zu bemerken, welche Gesetze gut sind und welche schlecht.

Wenn Jer 7,22 feststellt, Jahwe habe den Vorfahren bei der Herausführung aus Ägypten nichts über Brandopfer und Schlachtopfer gesagt oder geboten, widerspricht das den zahlreichen Bestimmungen über Opfer im Pentateuch. Es ist gut möglich, dass diese Opfergesetze zur Zeit der Abfassung von Jer 7,22 noch nicht existierten bzw. noch nicht mit der Exodus-Erzählung verbunden waren. Im «kanonischen» literarischen Zusammenhang gelesen, kann Jer 7,22 aber kaum anders verstanden werden denn als eine radikale Infragestellung der göttlichen Autorität zumindest eines Teils des mosaischen Gesetzes (vgl. Am 5,25).

Auch ein Text wie Mi 6,6–8 kann zumindest als Kritik an einem Verständnis des mosaischen Gesetzes als Anleitung zur individuellen Lebensführung gelesen werden: Wenn Jahwe vom Menschen «nichts anderes» fordert, «als Recht zu üben und Güte zu lieben und in Einsicht mit deinem Gott zu gehen», dann

³¹ Vgl. den Weheruf über Menschen, «die Satzungen des Unrechts setzen, und Schreiber, die die Qual festschreiben», in Jes 10,1. Die Gesetze, die hier im Blick sind, scheinen aber noch nicht als göttliche Gesetze gegolten zu haben – zumindest sagt der Text nichts davon.

braucht der Mensch (zumindest für die Ausrichtung seines persönlichen Lebens) keine weiter ins Detail gehenden göttlichen Gesetze. Während Mi 6,8 immerhin noch davon ausgeht, dass die drei zitierten Ratschläge dem Menschen «(von Gott) mitgeteilt» wurden, gibt es nach Koh 6,12 niemand, der dem Menschen kompetent Auskunft darüber geben kann und geben will, was für ihn gut ist. Das müssen die Menschen mit dem begrenzten Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögen, das Gott ihnen gegeben hat, schon selbst herausfinden. Selbst wenn man seinen Augen und seinem Herzen nicht immer trauen kann, bleibt einem doch gar nichts anderes übrig, als sich daran zu orientieren, um herauszufinden, was für den einzelnen Menschen und für die Gemeinschaft gut ist (Koh 11,9).³²

Auch wenn Kohelet selbst diese Folgerung nicht zieht, liegt in seinen Einsichten doch das Potenzial für eine Befreiung des Menschen von den Ansprüchen vermeintlich göttlicher Gesetze³³ – einer Befreiung, die wie die Befreiung Israels aus Ägypten nicht in die Gesetzlosigkeit führt, sondern in die Verantwortung dafür, «ein Gemeinwesen aufzubauen, in dem der Unterdrückung der sozial Schwachen – der Sklaven, der Fremdlinge, der Witwen und Waisen – gewehrt wird»,³⁴ und dies mit den begrenzten, aber nicht zu verachtenden Mitteln, die Gott den Menschen gegeben hat.

6.

Unsere Beobachtungen und Überlegungen zum Thema Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel haben uns zu einem ambivalenten Befund geführt. Im Gegensatz zu gängigen Vorurteilen, nach denen zwischen Gesetz und Freiheit ein Gegensatz besteht, der sich widerspiegelt im Gegensatz von Altem und Neuem Testament oder auch von altertümlichen Religionen und moderner Liberalität, zeigte sich, dass Freiheit und Gesetz eher in einer fruchtbaren Wechselbeziehung stehen und dass das mosaische Gesetz in der Hebräischen Bibel weithin als ein Mittel zum Schutz der Freiheit betrachtet wird. Dement-

³² Der Hinweis darauf, dass Gott über all dies mit dem Menschen ins Gericht gehen wird, muss nicht als sekundäre «fromme Warnung» vor dem Rat, seinem Herzen und seinen Augen zu folgen, verstanden werden, sondern kann auch in dem Sinne gelesen werden, dass Gott den Menschen dafür zur Rechenschaft ziehen wird, ob er von seinen Augen und seinem Herzen den empfohlenen Gebrauch gemacht hat oder nicht. Dagegen könnte es sich bei der Aufforderung, Gottes Gebote zu halten, in Koh 12,13 um einen späteren Zusatz handeln (wenn der Satz nicht ironisch zu verstehen ist).

³³ Vgl. für das frühe nachbiblische Judentum POLLMANN, Motive.

³⁴ ALBERTZ, Exodus I, 7.

sprechend soll das Gesetz nicht aus Zwang, sondern aus Einsicht befolgt werden. Es soll die Lebensführung und das Zusammenleben der Israeliten sowie die Regulierung von Konflikten bestimmen, lässt dabei aber durchaus Freiräume zur Anwendung und Umsetzung offen.

Die historisch-kritische Erforschung der Hebräischen Bibel hat gezeigt, dass sich das biblische Recht im Lauf der Zeit entwickelt hat. Diese Entwicklung wird allerdings von den biblischen Texten in ihrer heutigen Gestalt eher verschleiert als kenntlich gemacht. Vielmehr erscheinen die Gesetze als unveränderlich und undiskutierbar, weil sie auf Gott zurückgehen und vom Volk vor seinem Einzug in das verheißene Land angenommen wurden. Hier hat die historische Kritik zu einer notwendigen und theologisch unhintergehbaren Befreiung von einer falschen Vergöttlichung (oder Vergötzung) menschlicher Überlieferungen geführt. Erste Ansätze zu einer solchen Kritik finden sich bereits in der Bibel selbst, besonders bei Koh.

Mit der historischen Kritik hat nicht nur das mosaische, sondern jedes Gesetz den Nimbus des Sakralen und Unumstößlichen eingebüßt. Damit hat es aber zugleich auch etwas von seiner Kraft verloren, sich dem Gewissen der Menschen zu imponieren und verlässliche und gedeihliche Lebensverhältnisse zu schaffen. Gesetze können geändert werden. Und sie müssen jeweils durch politische Verfahren in Diskussionen zwischen verschiedenen Interessengruppen ausgehandelt werden. Dass sich in ihnen so etwas wie Weisheit und Gerechtigkeit verkörpern sollte und sie der Freiheit zu dienen hätten, lässt sich auch heute noch vertreten. Doch sollte man von Gesetzen wohl auch nicht zu viel erwarten. Ob gute Gesetze die Menschen (von Ausnahmen abgesehen) besser machen, lässt sich füglich bezweifeln. Dass bessere Menschen bessere Gesetze machen, darf man immerhin hoffen.

Literatur

- Albertz, R., Exodus, Bd. I: Ex 1–18, ZBK.AT 2,1, Zürich 2012.
 Alexy, R., Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg i. Br./München 1992.
 Assmann, J., Herrschaft und Heil, München/Wien 2000.
 Brown, B./MacCormick, N., Art. Rechtsphilosophie, Die Kleine Routledge Enzyklopädie der Philosophie. Vollständige digitale Ausgabe (2010), 1554–1561.
 Crüsemann, F., Bewahrung der Freiheit, KT 78, München 1983.
 Hoerster, N., Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie, München 2006.
 Kern-Ulmer, B.(R.), Art. Offenbarung III. Judentum, TRE 25 (1995), 128–134.

- Kessler, R./Omerzu, H., Art. Soziale Schichtungen, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 533–537.
 Knight, D. A., Law, Power, and Justice in Ancient Israel, Louisville 2011.
 Kratz, R. G., Historisches und biblisches Israel, Tübingen 2013.
 Kreuzer, S./Schottroff, L., Art. Sklaverei, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (2009), 524–530.
 Lehnardt, A., Art. Tora II. Judentum 1. Antike, RGG⁴ 8 (2005), 477–479.
 Neumann, H., Recht im antiken Mesopotamien, in: Manthe, U. (Hg.), Die Rechtskulturen der Antike, München 2003, 55–122.
 Otto, E., Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007.
 –, Art. Dekalog I. Altes Testament, RGG⁴ 2 (1999), 625–628.
 –, Art. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie I. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament, TRE 28 (1997), 197–209.
 Perlitt, L., Deuteronomium 1–6*, BK 5,1, Neukirchen-Vluyn 2013.
 Petuchowski, J. J., Es lehrten unsere Meister, Freiburg i. Br. 1979.
 Pientka-Hinz, R., Altbabylonische Texte, in: TUAT.NF 1 (2004), 25–38.
 Pollmann, I., Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus, NTOA 98, Göttingen 2012.
 Rawls, J., A Theory of Justice, Revised Edition, Cambridge 1999.
 Schmid, K., Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008.
 Sommer, B. D., Inner-Biblical Interpretation, in: Berlin, A./Brettler, M. Z. (Hg.), The Jewish Study Bible, Oxford/New York 2004, 1829–1835.
 Spong, J. S., Die Sünden der Heiligen Schrift, Düsseldorf 2007.
 Starck, C., Art. Rechtsstaatlichkeit/Rechtsstaat, RGG⁴ 7 (2004), 126–127.
 Stolz, F., Art. לב *leb* Herz, THAT 1 (1978), 861–867.
 Welker, M., Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel, in: JR 66 (1986), 237–260.

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 104

Wege der Freiheit

Zur Entstehung und Theologie des
Exodusbuches

Die Beiträge eines Symposions zum
70. Geburtstag von Rainer Albertz

Herausgegeben von Reinhard Achenbach,
Ruth Ebach und Jakob Wöhrle

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Emil-Brunner-Stiftung
in Verbindung mit der Evangelisch-reformierten Landeskirche
des Kantons Zürich sowie des Exzellenzclusters
«Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne»
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17768-3

© 2014 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....7

Jürgen Ebach

Die Wege und die Freiheit
Plural und Singular – grammatische Notizen und
hermeneutische Erwägungen bei der Lektüre des zweiten Buchs der Tora.....9

Helmut Utzschneider

Die Inszenierung Gottes im Buch Exodus
Beobachtungen zur literarischen und piktoralen Bildlichkeit Gottes..... 35

Reinhard Achenbach

Das Exodusbuch als Teil des Hexateuch und des Pentateuch..... 51

Thomas Römer

Mose und die Frauen in Exodus 1–4.....73

Jakob Wöhrle

Frieden durch Trennung
Die priesterliche Darstellung des Exodus und die persische
Reichsideologie..... 87

Thomas Krüger

Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel..... 113

Christophe Nihan

Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das
Heiligtumsgesetz
Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen..... 131

Rainer Albertz

Die Sabbatgebote des Dekalogs und ihre Bedeutung für die
Komposition des Pentateuch..... 151